

# LE "SURNATUREL ANONYME" ET LA FOI.

Les articles de Blondel signés F. Mallet

César IZQUIERDO

---

**Sommario:** I. *Les articles sur Dechamps*: 1. La "méthode de la Providence". 2. Le fait intérieur. 3. Le surnaturel anonyme. 4. Chrétiens anonymes? - II. *Les articles sur la Foi et la Science*: 1. La foi comme assentiment et confiance. 2. L'action de la volonté.

---

Après la publication d'"*Histoire et Dogme*" et les controverses qui l'ont suivie, Blondel n'a pas voulu attiser la polémique en ces temps où la controverse théologique comportait des risques de censure doctrinale. Cependant, il a continué de maintenir la ligne de pensée inaugurée par son œuvre "*L'Action*" et développée dans la "*Lettre sur l'apologétique*" et "*Histoire et Dogme*".

Pendant le reste de la période dite "apologétique", soit jusqu'en 1913, le philosophe a cherché plus souvent qu'en d'autres périodes, la couverture de noms prêtés qui étaient soit des pseudonymes, soit des noms de personnes réelles disposées à lui offrir leur nom et leur responsabilité afin qu'il puisse poursuivre son projet de rénovation de l'Apologétique sans encourir les risques des controverses alors en cours. Parmi ce groupe de personnes réelles qui ont bien voulu le protéger, figure le chanoine F. Mallet qui a signé, entre 1905 et 1908, des articles généralement considérés — peut-être trop exclusivement<sup>1</sup> — de Blondel.

<sup>1</sup> Sans étudier avec profondeur cette question, il paraît cependant difficile de croire que Mallet se limiterait à mettre son nom sur un écrit rédigé totalement par une autre personne. D'autre part, si on s'attèle aux références strictement théologiques considérées dans cet exposé, il y a des raisons qui font découvrir sans nul doute l'influence dans ce domaine

Les travaux signés par Mallet entre 1905 et 1913 et que la *Bibliographie analytique et critique* considère de Blondel sont au nombre de six. L'un d'eux concerne la philosophie de l'action en général; les cinq autres, dont nous nous occuperons dans cet exposé, peuvent se considérer comme d'un genre proche de celui de l'Apologétique. Il s'agit de trois articles dédiés à l'apologétique de Dechamps et de deux articles qui abordent la question de la foi et de la science<sup>2</sup>. Malgré la divergence des thèmes de ces cinq travaux, ils gardent dans leur ensemble une unité de fond bien notable.

À ce propos il convient de faire deux observations pertinentes. La première se réfère à Dechamps. Blondel a trouvé dans la pensée de l'archevêque belge, un argument d'autorité. Puisqu'il s'agit d'un théologien qui a eu une influence remarquable au Concile Vatican I, Blondel a considéré, avec certes un peu d'exagération, que le dit Concile a ratifié l'autorité du programme apologétique de Dechamps<sup>3</sup>. En plus de la protection du nom dont il s'est servi, Blondel a trouvé dans l'exposition et l'argumentation des affirmations de Dechamps, la base suffisante pour réaffirmer et enrichir avec de nouveaux matériaux, ses propres affirmations depuis 1893. De cette façon, il réussissait à transférer à un Père de Vatican I les critiques de ses adversaires. Bien évidemment, l'analyse des ques-

d'un ecclésiastique comme Mallet plutôt que celle d'un philosophe comme Blondel. Dans ce sens, l'association Blondel — Mallet a servi pour octroyer au philosophe la compétence dont il ne pouvait jouir tout seul. Cela se voit spécialement dans les articles sur la foi. En tout cas, je ne prétends pas nier au philosophe l'attribution qu'on lui fait généralement des dits écrits. Je me permettrais uniquement de revendiquer le rôle actif de Mallet en nommant quelques fois Blondel/Mallet comme l'auteur de ces travaux.

<sup>2</sup> *L'œuvre du Cardinal Dechamps et la méthode de l'apologétique*, in "Annales de Philosophie Chrétienne" (APC) 151 (1905) 69-91; *Les controverses sur la méthode apologétique du Cardinal Dechamps*, in APC 151 (1906) 449-472; 625-646; *L'œuvre du Cardinal Dechamps et les progrès récents de l'apologétique*, in APC 153 (1907) 561-591; *La Foi et la Science*, in "Revue du Clergé Français" (RCF) 47 (1906) 449-473; 591-605; *L'unité complexe de l'acte de foi*, in RCF 53 (1908) 257-285. Le sixième article signé par Mallet ne se référerait pas directement à l'Apologétique; il s'intitulait: *La Philosophie de l'Action*, in "Revue de Philosophie" 9 (1906) 227-252.

<sup>3</sup> M. BLONDEL, *Le problème de la philosophie catholique* (Ph Cath), Paris 1932, p. 115. Cfr. M. BECQUÉ, *L'apologétique du Cardinal Dechamps*, Bruges-Paris 1949, p. 111.

tions strictement apologétiques qu'il fait dans lesdits écrits coïncident avec sa propre ligne de pensée. Ceci explique précisément les multiples répétitions de ce qu'il avait déjà exprimé dans la "*Lettre*", "*Histoire et Dogme*", "*Le nouvel entretien*" etc.

La deuxième observation se réfère aux articles sur la foi. Là, Blondel affrontait explicitement pour la première fois le thème de la foi. C'était la conséquence logique de l'effort qu'il a déployé à discourir sur ce qui conduit ou non à la foi (l'Apologétique précisée). Il était inévitable d'aborder non seulement le chemin, le processus, mais aussi le terme qui leur donne un sens. D'autre part, la critique de Vénard qui l'accusait d'introduire une nouvelle notion de foi, a certainement stimulé le philosophe à se prononcer sur sa propre vision de la foi. Dans ces articles, Dechamps et avec lui Newman constituent les points constants de référence.

L'ordre de notre exposé sera en premier lieu les trois articles sur l'apologétique de Dechamps; en second lieu, nous traiterons sommairement les articles relatifs à la foi.

## I. Les articles sur Dechamps

Les travaux publiés par Blondel/Mallet sur la pensée du cardinal Dechamps sont au nombre de trois: "*L'œuvre du Cardinal Dechamps et la méthode de l'apologétique*", "*Les controverses sur la méthode apologétique du Cardinal Dechamps*" (publié en deux parties), et "*L'œuvre du Cardinal Dechamps et les progrès récents de l'apologétique*". Toutes ces publications réunissent une centaine de pages qui contiennent le dialogue entre la pensée blondélienne et la posture de l'archevêque de Malines, de même qu'un jugement de valeur sur l'apport de Dechamps<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Ces trois articles furent publiés postérieurement, avec certaines modifications, par Blondel in Ph Cath, pp. 59-114. En les publiant dans un écrit qui portait son nom, Blondel a maintenu l'ambivalence sur l'auteur: il les faisait siens mais en même temps de Mallet. Du reste, les articles ont été publiés avec un type de lettre distinct du reste des pages du livre et en plus, mis entre guillemets.

Des trois articles, les deux premiers sont plutôt une exposition de la théorie de Dechamps, théorie qui est présentée en ses éléments les plus proches de ceux de la posture blondélienne<sup>5</sup>. Le troisième article au contraire contient un jugement sur la pensée de Dechamps, et la proposition du problème par Mallet/Blondel dans laquelle on trouve un pas en avant par rapport à la pensée antérieure. Faisons ci-dessous une exposition des points centraux des deux premiers articles afin de pouvoir nous arrêter sur le troisième.

### 1. La "méthode de la Providence"

Dechamps oppose à la "méthode des classes", sa "méthode de la Providence" pour arriver à la foi. Par "méthode des classes", il entend la méthode apologetique classique qui consiste à prouver la véracité des documents chrétiens et juifs, à prouver la vérité des prophéties et des miracles, la divinité de Jésus et l'établissement de son règne avec des caractères que seule possède l'Église catholique. Cette apologetique a cherché les voies d'accès à la foi pour les incroyants; cependant, pas n'importe quel incroyant : celui qui est "savant", car la détermination desdites preuves exige d'être muni d'aptitudes logiques et de capacités d'analyse. Mais —souligne Blondel— comme le point de départ était inadéquat, le résultat a donné parmi les croyants, voire parmi les théologiens, «des "lacunes", des "exagérations" auxquelles il est nécessaire d'abord de remédier si l'on veut que l'apologetique coopère vraiment à la prédication permanente et à l'attraction universelle de Dieu, de son Christ et de son Église»<sup>6</sup>.

La raison des défauts dans l'Apologetique que critique Dechamps est, dans la version de Blondel/Mallet, la même que celle

<sup>5</sup> Admettant la ressemblance des projets apologetiques de Dechamps et Blondel, M. Becqué met en relation "la langue technique et un peu âpre du philosophe catholique" avec "la parole bien plus lumineuse mais moins substantielle du théologien-orateur", et conclut: "M. Blondel soustrait [Dechamps] de l'oubli. Et Dechamps soustrait M. Blondel d'un certain discrédit" (M. BECQUÉ, cit., 111-112).

<sup>6</sup> Dechamps 2, p.626. Les trois articles sur l'apologetique de Dechamps seront cités de la façon suivante: Dechamps, suivi du numéro (1,2,3) des articles par ordre chronologique et terminant avec l'indication de la page.

de l'Apologétique classique. Ainsi donc, en ce point, il n'y a point de nouveauté. Blondel critique l'insuffisance de la raison qui est usée en elle, laquelle y est prétendue pure mais est en réalité une raison isolée qui conduit vers une philosophie séparée; il critique aussi la réduction de la réalité à la seule vérité de la connaissance, la prétention de démontrer au travers de preuves historiques et d'arguments philosophiques la présence du surnaturel, la séparation entre faits et signification, et la notion exclusivement intellectuelle de crédibilité etc.

Les aspects critiqués peuvent encore se multiplier. Mais le point d'arrivée serait celui qui est déjà connu et qui se trouve dans la *Lettre* de 1896: l'Apologétique doit être renouvelée puisqu'elle est d'une autre époque et s'est avérée, de ce fait, inutile et dépourvue de base intellectuelle. «Sans doute, la méthode classique n'est pas fausse, c'est-à-dire qu'elle met en évidence des vérités dont la démonstration est théoriquement satisfaisante. Mais pour avoir une efficacité pratique, cette méthode a besoin de supposer d'autres dispositions et d'autres éléments que ceux qu'elle propose à l'attention des esprits qu'elle prétend atteindre»<sup>7</sup>. Confronté à cette nécessité de rénovation, Blondel propose précisément la philosophie de l'action comme le chemin approprié qui tient compte des exigences de la pensée contemporaine et des réalités concrètes des choses.

L'aspect positif de l'apologétique de Dechamps contribue aussi à la défense de la blondélienne. L'archevêque de Malines fut missionnaire et, pour cela, il a obtenu «de nombreuses conversions en se servant de ce qu'il nomme la "Méthode de la Providence"»<sup>8</sup>. Celle-ci se réfère au mode dont les personnes ordinaires, (les non "savants") peuvent acquérir et acquièrent de fait la foi. «La connaissance de la vérité religieuse ne peut être une science réservée au petit nombre, une science qu'on acquiert en s'enfermant dans une bibliothèque; comment donc est-elle effectivement à la portée de tous?»<sup>9</sup>. Et plus loin il ajoute: «La méthode des écoles n'est pas celle que suit

<sup>7</sup> Dechamps 1, p. 87.

<sup>8</sup> Ph Cath, p. 60.

<sup>9</sup> Dechamps 1, p. 70.

ordinairement Dieu pour conduire les hommes à la vérité». Blondel/Mallet qui prend ces textes, ajoute: «et qu'elle ne rend pas compte des démarches normales des âmes vers la foi, pas plus que des voies habituelles par lesquelles la foi vient au devant des âmes et s'insinue en elles»<sup>10</sup>.

La thèse fondamentale de la méthode de la Providence est bien connue: «Il n'y a que deux faits à vérifier, l'un en vous, l'autre hors de vous; ils se recherchent pour s'embrasser, et de tous les deux le témoin c'est vous-même»<sup>11</sup>. Le fait en nous, c'est le fait *intérieur*, quelque chose qui accompagne nécessairement l'existence humaine et qui, par conséquent, affecte tous, savants ou non. «Ce fait est la constatation du *vide réel*, si l'on peut dire, qui est creusé en nous, et qui ne nous permet pas de nous enfermer dans notre nature sans mentir à l'expérience intime de l'âme; au point que «c'est succomber à une tentation positive» que de vouloir s'arrêter à une philosophie séparée et à une religion naturelle»<sup>12</sup>. Ce fait en question ne correspond pas à une nature humaine pure, mais est fondé en Dieu «qui constitue surnaturellement au cœur de chacun de nous "un fait divin", un fait analogue ou ordonné aux faits surnaturels extérieurs et historiques»<sup>13</sup>.

Au fait intérieur vient lui correspondre le fait *extérieur*; c'est à dire, le fait "surnaturel extérieur et historique". Pour Dechamps, le fait extérieur est en somme l'Église qui apparaît comme signe élevé parmi les nations, tel que l'a affirmé le Concile Vatican I. Blondel/Mallet se réfèrent aussi à l'Église; mais, eu égard aux écrits antérieurs (*Lettre, Histoire et Dogme*), il est cohérent d'affirmer qu'ils comprennent le fait extérieur dans un sens bien ample, comme le fait surnaturel qui apparaît dans l'histoire; c'est-à-dire, en fin de compte, le Christ. Ceci nous permet de comprendre les références à l'historique<sup>14</sup>, aux miracles<sup>15</sup>, comme dans les écrits antérieurs.

<sup>10</sup> Dechamps 1, p. 85.

<sup>11</sup> Dechamps 1, p. 70.

<sup>12</sup> Dechamps 1, p. 72.

<sup>13</sup> Dechamps 1, p. 73.

<sup>14</sup> Dechamps 1, pp. 76-77; 80; Dechamps 2, pp. 463; 635.

<sup>15</sup> Dechamps 1, pp. 76; 88; Dechamps 2, pp. 455-456; 458; 461.

L'importance de l'apport de Dechamps que Blondel souligne spécialement réside au point de convergence des deux faits: «le fait intérieur et le fait extérieur n'existent, à vrai dire, que l'un pour l'autre; ils viennent au devant l'un de l'autre, se cherchent, se reconnaissent en se rencontrant, et "s'embrassent" en se trouvant dans une union étroite et féconde. Ils se pénètrent par une sorte de *circumincension*»<sup>16</sup>.

L'on pourrait continuer à offrir plus de textes et d'idées de Dechamps présentés par Blondel. Cela nous servirait surtout pour reconnaître chez le rédemptoriste un antécédent de certaines idées de notre auteur. Pour plus d'un lecteur, l'intérêt de ces articles se situe seulement au niveau d'un moyen de divulgation et de défense de la philosophie de l'action, concrètement son application à l'Apologetique; à cet effet, l'intérêt pour Dechamps ne servirait que comme excuse. Cependant, il faut s'attendre à des surprises.

## 2. *Le fait intérieur*

La première surprise se trouve dans le troisième article sur Dechamps, où, en commentant Dechamps, Blondel/Mallet offre sa propre vision du fait intérieur. Une fois présentées quelques critiques sur l'apologétique de l'archevêque de Malines, Blondel introduit la version blondélienne —la référence ici est: «l'œuvre de M. Blondel et de ses amis» (ses amis : surtout Laberthonnière)—, qui «éclaire, fortifie et étend la méthode et les conclusions du cardinal Dechamps». Les qualificatifs, auto-élogieux, ne s'arrêtent pas là, puisque peu après il ajoute que l'on verra comment l'apport du rédemptoriste belge reste «retrouvé, englobé, organisé et, pour ainsi dire, universalisé par une initiative de pensée qui a une toute autre envergure et une toute autre cohérence»<sup>17</sup>.

Le point névralgique tant attendu est celui du fait intérieur qui seul a réellement tout le poids pour la méthode de l'immanence,

<sup>16</sup> Dechamps 1, pp. 77-78.

<sup>17</sup> Dechamps 3, p. 567.

méthode qu'on constatera être citée bien rarement dans ces articles<sup>18</sup>.

Le fait intérieur désigne une réalité du sujet, une réalité qui est liée, comme on l'a vu antérieurement, non pas à une nature humaine, sinon à l'action de Dieu dans l'âme: «grâce, bonne volonté pratique, vie droite, docilité aux inspirations infuses»<sup>19</sup>. Ce fait est l'expérience de tous les hommes, lesquels nécessairement doivent ou accepter ou rejeter le processus que déclenche le dit fait.

Le fait intérieur est un instrument dont Blondel se sert pour exprimer de façon synthétique tout le développement qu'il a fait dans "*L'Action*" et poursuivi jusqu'à l'hypothèse du surnaturel de façon à modifier le caractère surtout formel dont se revêt le surnaturel dans la "*Lettre*". Donc, à l'objectivité qu'on reconnaît toujours au fait extérieur (pensons spécialement à "*Histoire et Dogme*"), s'ajoute la consistance d'un fait intérieur.

Blondel était conscient des conséquences qui peuvent affecter un fait intérieur dans lequel l'action divine est déjà agissante, hors d'une hypothétique *natura pura*. D'une part, le fait intérieur met tous les hommes sur le même pied d'égalité quant à la possibilité de répondre à Dieu. Cependant, cette universalité doit être compatible avec la gratuité du don surnaturel. Plus encore, bien que tous les hommes jouissent radicalement d'une même base, cela ne peut réduire la singularité du fait extérieur (le Christ, l'Église) ou minimiser son importance salvifique et révélatrice. Constatons donc que la posture blondélienne est un précédent éclatant des perspectives intellectuelles qui apparaîtront plus tard et qui sont encore de nos jours d'une vive actualité, surtout dans le terrain des relations entre le christianisme et les autres religions.

On trouve dans ces textes des affirmations qui les écartent des doctrines qui pourraient rendre problématique leur contenu. L'on peut également apprécier en eux la compétence théologique de Mallet. Ainsi, toute relation entre sa pensée et le semi-rationalisme<sup>20</sup>, le

<sup>18</sup> Dechamps 2, p. 636.

<sup>19</sup> FS (*La Foi et la Science*) 26. Cfr. *infra*, la note 40.

<sup>20</sup> Dechamps 2, p. 466.



traditionalisme et le fidéisme<sup>21</sup>, le baïanisme<sup>22</sup>, de même que le rationalisme et le scepticisme<sup>23</sup>, est d'emblée éliminée. En même temps, il désirait aussi maintenir l'objectif fondamental de son projet intellectuel qui consistait à dépasser l'extrinsécisme, c'est-à-dire la ligne de pensée qui considérait le surnaturel comme une réalité complètement séparée de l'homme et à laquelle il parviendrait extrinsèquement.

### 3. *Le surnaturel anonyme*

Blondel/Mallet a donné un pas décisif dans ces travaux en qualifiant le surnaturel d'"anonyme"<sup>24</sup>. Le terme se trouve déjà dans "*L'Action*" où il apparaît cinq fois, quoique, et sauf en un cas, dans des contextes qui ne se réfèrent pas au surnaturel<sup>25</sup>. Cette seule exception se trouve dans les pages qui traitent de l'Unique Nécessaire; là, le qualificatif "anonyme" incorpore une signification proche au surnaturel. A la lumière de l'expression "surnaturel anonyme" du troisième article sur Dechamps, ce texte de "*L'Action*" acquiert une signification spéciale.

Le texte de «*L'Action*» auquel nous nous référons est en relation concrètement avec l'efficacité de la présence de Dieu en tout homme, efficacité liée au concept que l'homme a de Dieu, et donc liée aussi à l'argument ontologique. Les affirmations de Blondel sont les suivantes: «Sous quelque forme, claire ou confuse, consentie ou refoulée, avouée ou *anonyme*, que se révèle à la conscience, la vérité de cette présence, elle a une efficacité certaine»<sup>26</sup>. Bien qu'il n'y ait pas une référence directe au surnaturel, il reste clair que la présence

<sup>21</sup> Dechamps 2, p. 466; 569.

<sup>22</sup> Dechamps 2, p.464.

<sup>23</sup> Dechamps 3, p. 569; 572.

<sup>24</sup> La terminologie utilisée est la suivante: "hypothèse d'un surnaturel subjectif et anonyme"; "présence anonyme et spontanée mais indispensable du surnaturel immanent"; "fait intime, même anonyme"; "apologétique anonyme".

<sup>25</sup> M. BLONDEL, *L'Action*, (A) Paris 1893, pp. 165; 236; 266; 286; 353. Dans ce dernier texte, situé entre les pages dédiées à "L'unique nécessaire", il s'agit de la présence de Dieu dans l'homme.

<sup>26</sup> A 353. C'est nous qui soulignons.

anonyme de Dieu ne pose pas le problème de la simple présence métaphysique propre à la relation entre créature et Dieu, sinon celui de l'action de Dieu en tout homme au-delà de la simple création.

L'«anonyme» est nécessairement une réalité intérieure, secrète. En l'utilisant dans son explication, Blondel/Mallet cherche logiquement à trouver dans le fait intérieur —qui, soulignons-le, se vérifie en toute personne—, la préparation, le mouvement ou l'élan qui conduit à l'accueil du fait extérieur. Pour ce faire, il est de toute façon inévitable qu'opère le principe d'homogénéité: en effet, pour que l'élan de la vie s'ouvre et accueille le fait extérieur, il est nécessaire que la réalité qui se manifeste en ce dernier fait se présente comme plénitude et accomplissement de quelque chose qui agit déjà dans l'homme.

«Contre ceux qui, confondant la connaissance dénommée avec la réalité immanente et anonymement consciente du surnaturel, soutiennent que le surnaturel n'existe pour nous qu'en tant qu'il est proposé du dehors et admis par une volonté réfléchie», Blondel affirme quelque chose de différent. En se mettant sous l'autorité de Dechamps, qui à son tour se remet aux Pères et aux Docteurs, il affirme que «le surnaturel nous est d'abord présent comme un fait de conscience, qu'il est perceptible non en lui-même *ut est*, mais en ses effets internes *ut agit*, non pour être défini, mais pour être accueilli, fût-ce sous un pseudonyme, et que, si c'est du dehors qu'il vient le premier à nous pour se faire explicitement reconnaître, c'est du dedans que procèdent la voix qui l'appelle, la lumière qui le discerne, l'amour qui l'embrasse»<sup>27</sup>. La réalité immanente et anonyme du surnaturel n'est donc ni objet d'expérience directe, ni non plus d'une expérience transcendantale. En effet, ils se relient en premier lieu aux effets internes d'une praxis ou action. En somme, il s'agit des dispositions morales qui, de fait, ne sont pas seulement préparatoires et extrinsèques, mais surtout «constitutives et permanentes»<sup>28</sup>.

Le surnaturel anonyme est lié en premier lieu à la pratique à partir de laquelle on acquiert la connaissance implicite dont a tant

<sup>27</sup> Dechamps 3, pp. 581-582.

<sup>28</sup> Dechamps 3, p. 573.

parlé le philosophe d'Aix. Cette connaissance ne se compose pas de perceptions distinctes, ni de concepts extraits d'une appréhension immédiate comme dans la connaissance explicite où, comme conséquence des éléments vus plus haut, les actes dérivent des idées.

Mais en ce qui concerne la connaissance implicite, c'est le contraire: les actes viennent d'abord; ce sont donc les idées «qui dérivent des tendances infuses et des expériences pratiques».<sup>29</sup> Nous rencontrons ici la distinction, si chère à Blondel, entre la connaissance et la réalité. On accède surtout pleinement à celle-ci par la pratique, de manière qu'être est surtout agir. La connaissance (explicite) atteint seulement certains aspects partiels de ce «être-agir».

Le caractère anonyme du surnaturel se réfère précisément au fait qu'il est inclus dans le champ de la connaissance implicite, c'est-à-dire, celui qui imprègne la forme concrète d'agir et de vivre. Le surnaturel anonyme est donc de caractère pratique. Il concerne par conséquent l'ensemble des options qui corroborent l'ouverture et l'élan de l'existence vers sa plénitude dans la rencontre avec le surnaturel explicite. «Ce surnaturel subjectif et anonyme qui est d'abord un fait psychologique, comme le remarquait Dechamps [...] est la condition de tout discernement et de toute assimilation du fait extérieur et de la notion objective et explicite du surnaturel».<sup>30</sup>

Blondel entend établir par ce chemin une préparation authentique à la foi. Il se fonde sur la vérité selon laquelle toutes les personnes expérimentent en elles des actions qui se meuvent vers l'ouverture à Dieu, connu —même si elles ne connaissent pas son nom— au moins comme Vérité et comme Bien à réaliser. Ces actions se dirigent objectivement vers le surnaturel et ce destin les constitue en une véritable préparation à la foi. Ce mode de procéder évite alors le dualisme excessif entre la situation de l'homme avant la foi et celle du croyant. Il s'agit d'un surnaturel immanent, subjectif. Son origine n'est pas *ex natura* selon lui, mais sa concrète manifestation se fait *in natura*. Il est donc vraiment question d'une grâce.

<sup>29</sup> Dechamps 3, p. 583.

<sup>30</sup> Dechamps 3, p. 584.

Par rapport au "surnaturel anonyme", on peut construire une "apologétique anonyme". Blondel se rend compte de la nécessité de préciser ce terme. En réalité, l'apologétique anonyme est en fait la philosophie de l'action dans la mesure où elle (la philosophie de l'action), établit la primatie du spirituel, celle de l'être sur le connaître. Ainsi «l'apologétique doit tendre, non seulement à nous faire croire et savoir, mais également à nous faire aussi et d'abord être et agir plus et mieux». Dans ce contexte, la philosophie de l'action est une apologétique anonyme en tant qu'elle place le point de départ de toute recherche en l'action, dont la connaissance est pour elle comme une concrétion fondamentale. Cette "apologétique" «vaut déjà par elle-même substantiellement, avant et afin de pouvoir servir à l'apologétique explicite et intégrale»<sup>31</sup>.

La *spécification de l'acte surnaturel de foi par l'objet formel*, — «problème capital qui domine toute l'apologétique» — reçoit de ces considérations un nouvel éclairage. Il ne suffit pas, fait remarquer Mallet/Blondel, que l'objet à croire soit surnaturel pour que l'acte de foi le soit aussi. «Il faut encore que, dans le sujet même qui croit, l'acte procède, sous ses formes naturelles, du don surnaturel. L'acte de foi n'est en même temps humain et surnaturel que si, dans des opérations subjectives en apparence normales, s'est insinuée une grâce qui, inconnue comme grâce, mais connue comme motif naturel d'action et employée par la réflexion et la liberté, a commencé à faire circuler en l'homme une sève qui n'est pas toute de l'homme. Ce n'est pas à une table rase que l'objet de la foi peut être utilement proposé: la sollicitation qui engage vraiment la responsabilité ne tombe pas sur la nature nue et sur le sol inculte; elle tombe sur des âmes déjà prévenues, travaillées et ouvertes»<sup>32</sup>.

L'objet surnaturel et la préparation du sujet (le "fait intérieur") sont tous les deux nécessaires pour arriver à l'acte surnaturel de foi; mais dans le second opère déjà le surnaturel. «L'élément surnaturalisant de l'acte de foi est réellement du côté du fait intime, même anonyme; et l'objet surnaturel, constitué hors de nous, est sans

<sup>31</sup> Dechamps 3, p. 574.

<sup>32</sup> Dechamps 3, p. 585.

doute la condition de la connaissance que nous en acquérons par révélation, et par révélation seulement; mais il est surtout la source de la grâce qui nous donne le moyen d'adhérer à la réalité rédemptrice et, par elle, à l'enseignement révélé»<sup>33</sup>.

#### 4. *Chrétiens anonymes?*

L'idée de surnaturel anonyme évoque sans doute la théorie de l'existential surnaturel et "les chrétiens anonymes", de K. Rahner. On pourrait se demander si le surnaturel anonyme et immanent de Blondel donne lieu à des chrétiens anonymes. La présence en tout homme d'une réalité surnaturelle ne le convertit-il pas radicalement en un chrétien, bien qu'en bon nombre de cas il s'agisse de chrétiens qui s'ignorent ou de chrétiens non explicités?

Si la réponse est affirmative, serait fondée l'interprétation transcendantale de la philosophie blondélienne qui aurait commencé un courant de pensée dans lequel se serait plus tard situé, à travers Maréchal, le théologien allemand. Rahner, à son tour aurait développé l'idée blondélienne originale. Un texte de «*L'Action*», qui se trouve dans le passage cité antérieurement<sup>34</sup>, confirmerait l'intuition blondélienne de ce que Rahner appellerait plus tard "chrétiens anonymes": «Et qu'on ne s'imagine pas que, pour insérer dans notre vie ce caractère de transcendance, il faille toujours discerner la présence ou reconnaître distinctement l'action de Dieu en nous. Pour l'avouer, pour en user, il n'est pas indispensable de le nommer ou de le définir: nous pouvons même le nier, sans ôter à nos actes leur portée nécessaire. Car, en le niant, on ne fait que déplacer l'objet de l'affirmation; mais la réalité des actes humains n'est point atteinte, dans son fond, par le jeu superficiel des idées et des paroles»<sup>35</sup>. Il semblerait qu'en effet Blondel reconnaît en toute personne, même en celle qui la nie, l'action de Dieu; pour cela, même le refus ou l'indifférence de l'incroyant serait un moyen à travers lequel celui-ci manifesterait son enracinement religieux.

<sup>33</sup> Dechamps 3, p. 586-597.

<sup>34</sup> Cfr. note 26.

<sup>35</sup> A 352.

K. Rahner a développé sa théorie de "chrétiens anonymes" dans un bref écrit intitulé précisément "Les chrétiens anonymes"<sup>36</sup>. À propos de la volonté salvifique universelle de Dieu et du salut qui s'opère par le Christ et dans l'Église, Rahner dit: «d'une façon ou d'une autre, tous les hommes doivent avoir la possibilité d'être membres de l'Église»<sup>37</sup>. Le substrat théologique de ce principe se trouve dans tout le développement de son anthropologie transcendante<sup>38</sup>. En définissant l'esprit comme ouverture absolue à l'être, comme ouverture à Dieu qui constitue la condition de possibilité d'être homme, Rahner situe la rencontre entre l'homme et Dieu (et sa révélation transcendante), dans cette ouverture radicale. Dans ladite rencontre, l'homme n'est pas simplement passif (*potentia oboedientialis*) face à la grâce, car en lui il y a déjà ce que Rahner a pu appeler "existentiel surnaturel".

Avec cette notion d'existentiel surnaturel, le théologien allemand pense à un constitutif ontologique dans lequel tout homme vit a-thématiquement —de façon *anonyme*—, la réalité de la grâce. Ce qui est offert à tout homme comme existentiel surnaturel, est réalisé de façon suprême et unique dans l'Incarnation de Dieu en Christ. L'homme est ce que devient Dieu en s'incarnant, ce qui surgit quand Dieu veut se faire différent de Lui-même. Anthropologie et Christologie sont donc intimement liées.

Quelle relation existe-t-elle entre l'"anonyme" utilisé par Blondel et celui de Rahner? Les deux tentent également d'exprimer la nécessité de dépasser l'extrinsécisme, c'est-à-dire l'absence de relation précédente à la rencontre entre l'homme et la réalité surnaturelle. Selon la conception extrinséciste, le surnaturel doit être accepté par la pure nécessité d'obéir à Dieu, sans que dans l'homme il y ait un élément préparatif et même sans que celui-ci sache si ce don divin lui sera réellement accordé. La pensée blondélienne

<sup>36</sup> K. RAHNER, *Die Anonymen Christen*, in "Schriften zur Theologie" VI, Einsiedeln 1965.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Cfr. la synthèse contenue dans: K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i. B. 1976.

contient à cet effet l'une des intuitions les plus originales sur la relation entre l'homme et son destin surnaturel. Ceci explique qu'il ait exercé une influence notable dans la rénovation de l'Apologétique et en général de la Théologie du XX<sup>e</sup> siècle.

Rahner, de son côté, a participé de cet idéal de recherche de l'unité, l'étendant à l'unité entre esprit et matière, entre immanence et transcendance, entre nature et grâce. Mais, malgré quelques parallélismes flagrants, les lignes de force de la pensée de Blondel et celles de Rahner ne coïncident pas. Concrètement, en ce qui concerne la réalité anonyme du surnaturel, on peut établir quelques différences entre les deux penseurs de sorte qu'il n'est pas facile de voir les principes blondéliens développés par le théologien allemand. Essayons d'en découvrir quelques-unes.

Blondel pose l'hypothèse d'un surnaturel subjectif et anonyme, comme le ferait plus tard Rahner. Cependant, chez Blondel l'anonyme se réfère à la connaissance implicite qui se donne dans l'agir puisque l'action est l'origine de tout autre développement; chez Rahner par contre, l'anonyme est de nature théorique et s'obtient à partir d'une déduction transcendantale a priori, comme réponse à une interrogation. De là découle une autre conséquence: le surnaturel anonyme de Blondel se donne dans le fait intérieur et est uni à un "fait de conscience", un "fait psychologique", perceptible *ut agit*, pénétré de la tension qui le pousse vers le fait extérieur, sans lequel il n'aurait pas de sens. C'est l'expérience du «vide réel creusé en nous, et qui ne nous permet pas de nous enfermer dans notre nature». L'anonyme rahnérien est de toute autre nature. Il est a-thématique et il a en plus une certaine autonomie —toutefois incomplète— par rapport à toute donnée externe ou historique.

La clé de la différence se situe au niveau de la méthode suivie par chacun pour arriver au surnaturel anonyme. Rahner s'est servi d'une méthode transcendantale, cherchant les conditions a priori de l'existence humaine. Blondel par contre, a suivi une méthode d'immanence, attentive à ce qui se passe. Pour cela, Blondel est plus proche en réalité d'une méthode phénoménologique. Comme conséquence, l'implicite, qui n'est pas a-thématique, tend à s'explicitier à travers l'histoire, la praxis et la réflexion; tandis que chez Rahner, il

y a une tendance à résoudre le thématique en a-thématique, l'historique en transcendantal.

Le surnaturel anonyme de Blondel correspond à une tension vers le "sens" ou la signification, vers la réponse espérée, le désir radical de ce que l'on ne possède pas. Donc il ne correspond pas à une réalité objective déjà présentée dans le sujet. Tout cela est de nature subjective mais réel. Bref, Blondel a développé les implications anthropologiques et psychologiques de la vocation de l'homme à la communion avec Dieu. Tout cela, affirme-t-il, donne lieu à des manifestations qui ouvrent un champ d'étude à la psychologie religieuse; tout cela constitue un point de rencontre entre la théologie spéculative et la théologie mystique.<sup>39</sup>

## II. Les articles sur la Foi et la Science

Si les articles sur la foi et la science<sup>40</sup> sont considérés comme pleinement de Blondel, ils représentent une certaine nouveauté car c'était alors la première fois que le philosophe s'occupait si largement de la foi.

Ils ne manquent certainement pas de précédents. Le plus immédiat était son article intitulé "Foi" du Dictionnaire de Lalande, daté de 1905<sup>41</sup>. D'autre part, Blondel avait été critiqué l'année précédente

<sup>39</sup> "L'étude de ces relations intestines ouvre un domaine immense à la psychologie religieuse; car c'est le lieu normal d'échange entre la théologie spéculative et la théologie mystique et ascétique: tout ce qu'on pourra explorer de ce domaine contribuera au profit de l'une et de l'autre." (Dechamps 3, p. 583).

<sup>40</sup> Les deux écrits de *La Foi et la Science* ont été publiés en un fascicule différent: *La Foi et la Science*, Letouzey & Ané, Paris 1906, 42 p. Nous abrégons cette édition par FS, suivi de la page.

<sup>41</sup> Dans ce court écrit, Blondel critiquait le sens trop "intellectualiste" ou "objectiviste", qui conduit à mettre l'accent sur la *foi-science* instructive, non du point de vue de la *foi-confiance* affective et unitive. Et il ajoute: "Si la foi augmente notre connaissance, ce n'est pas d'abord et principalement en tant qu'elle nous apprend, par témoignage autorisé, certaines vérités objectives, c'est en tant qu'elle nous fait sympathiser réellement et profondément avec un être, en tant qu'elle nous unit à la vie d'un sujet, en tant qu'elle nous initie, par la pensée aimante à une autre pensée et à un autre amour". L'amour, "fondé en raison, quoique non sur raisonnements, peut seul réaliser en nous la réalité concrète d'un être spirituel, d'un être capable lui-même de connaître et d'aimer. Et voilà pourquoi la foi aboutit au plus réaliste des devoirs." Reproduit in: M. BLONDEL, *Œuvres complètes*, II, 1888-1913.



—la même année de la publication d’*“Histoire et Dogme”*—, par L. Venard qui l’accusait —avec Loisy, auquel Venard ajoutait Tyrrell et Laberthonnière—, d’avoir introduit un nouveau concept de foi<sup>42</sup>. Quelle était la base pour une telle accusation? Sûrement, l’accusation s’appuie sur des écrits comme la *“Lettre”* et *“Histoire et Dogme”* qui, sans aborder explicitement la foi, configuraient sa nature en traçant l’itinéraire qui conduit vers elle. On n’exclut pas non plus ce qu’on trouvait sur la foi dans *“L’Action”*.<sup>43</sup>

Bien que Blondel protestât contre la critique de Venard, il ne pouvait pas nier les termes dont s’était servi son détracteur pour justifier sa critique: Venard avait en effet saisi nettement l’idée de la foi qui transparaissait dans *«Histoire et Dogme»* et antérieurement dans la *«Lettre»* et dans *«L’Action»*. Les idées de fond sur la foi que Blondel développe dans les articles que nous commentons se trouvaient déjà dans ces premières oeuvres.

*La foi et la science*<sup>44</sup> est un long article où Mallet/Blondel aborde systématiquement la nature de la foi, sa place dans le sujet, sa relation avec l’intelligence, la volonté et l’amour, ainsi qu’avec le processus qui conduit vers la foi. L’accent est mis sur l’action de la volonté dans l’acte de foi. Dans un second article<sup>45</sup>, on trouvait la réponse aux critiques reçues par le premier ainsi que divers éclair-

*La philosophie de l’action et la crise moderniste*. Texte établi et présenté par Claude Troisfontaines, Paris 1997, pp. 582-583.

<sup>42</sup> *La valeur historique du dogme*, in “Bulletin de Littérature Ecclésiastique” 6 (1904) 343. L’article était signé par “Un de vos lecteurs”. L’auteur était L. Venard, jeune prêtre proche de Battifol et Lagrange. En face de la théologie classique qui “considère la foi comme une adhésion de l’esprit à une vérité spéculative énoncée dans une formule abstraite, ou à un fait connu par voie de témoignage, vérité ou fait dont l’autorité de Dieu même est le garant, on trouve, sinon explicitement exprimée, du moins supposée, chez M. Loisy comme chez M. Blondel, M. Laberthonnière et le Père Tyrrell, une conception de la foi qui met l’accent sur son élément moral plutôt que sur son élément intellectuel, et marque plus fortement la différence entre l’acte de foi et la connaissance scientifique. Pour eux, croire, ce, n’est pas tant donner son adhésion à une idée ou à un fait, qu’entrer en relation avec une réalité dont on affirme l’existence. L’acte de foi implique donc avant tout une attitude morale nouvelle, et c’est ainsi la volonté, non l’intelligence qui a la part principale”.

<sup>43</sup> Cfr. A 412; 414-415.

<sup>44</sup> “Revue du Clergé Français” 47 (1906) 449-473; 591-605.

<sup>45</sup> *L’unité complexe du problème de la foi. Méprises et éclaircissements*, en RCF 53 (1908) 257-285.

cissements. Dans l'ensemble, ils constituent l'exposition plus détaillée et plus claire de la pensée de Blondel sur la foi. Dans ce qui suit, nous allons exposer ses idées centrales.

### *1. La foi comme assentiment et confiance*

L'évolution de l'apologétique anti-rationaliste et anti-déiste avait amené l'apologétique à insister sur l'aspect noétique de la foi au point de centrer son essence sur le caractère intellectuel. Dans le contexte de la polémique avec le rationalisme et le déisme, la foi était comprise par l'apologétique comme assentiment, c'est-à-dire un acte fondamentalement de la raison qui acquiesce à un enseignement ou à un témoignage divins. De ce point de vue, le rôle de la volonté est dans une certaine mesure extrinsèque puisqu'elle ne fait pas partie de l'essence de la foi sinon qu'elle la rend possible depuis l'extérieur; la volonté fait cela en stimulant l'assentiment de l'intelligence. En accord avec cette position, l'itinéraire de la foi consisterait essentiellement, comme nous l'avons vu dans les articles sur Dechamps, en l'apport d'arguments rationnels ou de preuves historiques qui soutiennent la raison pour qu'elle donne son assentiment à la révélation.

Dans *La Foi et la Science*, Mallet/Blondel discute cette position et postule la nécessité d'admettre que l'action de l'intelligence et celle de la volonté dans l'acte de foi sont convergentes. Maintenir un discours qui sépare ces deux actions et donc ne relier la foi qu'avec l'intelligence ou bien avec la seule volonté peut conduire à une forme d'exclusivisme qui ne fera pas justice à la réalité totale de la foi. Ainsi le montre Blondel en exposant les deux conceptions de la foi qui résulteraient d'une accentuation unilatérale de son caractère intellectuel ou volitif.

1. Il affirme en premier lieu qu'il existe un mode de présenter la foi qui met l'accent sur le témoignage de celui qui sait et sur des raisons totalement extrinsèques à ce qui est objectivement énoncé. Et cela, tant si lesdites raisons sont totalement intellectuelles (foi de science) que si elles ont besoin de l'élan de la volonté pour accepter le témoin (foi d'autorité). La foi ainsi présentée se centre sur un objet et a un caractère instructif. En elle, les preuves importent peu;

prédominant plutôt «l'élément intellectuel et la préoccupation objective»<sup>46</sup>, même si l'élément moral n'est pas entièrement exclu, compte tenu de son rapport avec le témoin<sup>47</sup>.

2. La notion de foi opposée à la précédente conception consiste à affirmer des vérités qui n'ont aucune relation avec un témoignage, sauf avec celui de la conscience strictement individuelle. Les raisons qui soutiennent cette foi sont subjectivement suffisantes mais objectivement non démontrables. Elles ne dépendent que de la volonté, laquelle n'admet comme autorité que l'autonomie morale du sujet. Ainsi donc, ces raisons ne peuvent pas conduire à une relation authentique avec la science. Le résultat de la causalité absolue de la volonté dans l'acte de croire serait qu'il n'y a pas de communication entre la science et la croyance. C'est la théorie de Kant pour qui la foi se réfère à quelque chose d'indémontrable, universellement incommunicable puisqu'elle répond à un acte de volonté qui supplée l'insuffisance d'arguments rationnels. La foi est donc purement individuelle, sans aucune connexion avec quelque chose d'extérieur à l'intéressé.

Après l'exposition de ces deux théories incomplètes, Blondel insiste à nouveau sur la nécessité d'intégrer les éléments de nature diverse qui entrent en jeu dans l'acte de foi et qui, dans les théories antérieures, se montrent sans l'équilibre adéquat. Il affirme donc que c'est cette tâche qu'ont entreprise «quelques philosophes catholiques» qui «ont voulu équilibrer le côté intellectuel et le côté volontaire, le caractère personnel et, si l'on peut dire, le caractère altruiste et universaliste de la foi; et, maintenant d'une part, la valeur rationnelle, ils ont appelé, d'autre part, l'attention sur les conditions morales de la libre adhésion». Ils ont insisté, continue Blondel, sur le fait que «l'adhésion de foi, même quand il s'agit de la foi morale et d'ailleurs encore tout humaine, suppose qu'on aime la Vérité comme un Être, qu'on ne la traite pas comme un simple objet d'étude dont on disposerait à son gré, qu'on lui promette de se donner

<sup>46</sup> FS 5.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

à elle comme à une personne, et qu'on accepte d'avance ses exigences pour mériter de la connaître davantage»<sup>48</sup>.

Il y a donc forcément une notion de foi qui intègre les divers éléments qui font partie de l'acte de foi ou qui contribuent à sa formation, sachant que la foi est «le mode le plus normal, le plus vivant, le plus synthétique, le plus humain de la connaissance raisonnable»<sup>49</sup>. Ceci dit, croire ne consiste pas à faire des affirmations simplement dues à des raisons extrinsèques et mues par un témoignage oral; cela ne consiste pas non plus à attribuer à la volonté un pouvoir qui l'amène plus loin que l'intelligence. «Croire [...] c'est vivifier les raisons démontrables et démonstratives par l'adhésion de tout l'être; c'est joindre le complément d'un consentement cordial, volontaire et pratique, à l'assentiment raisonnable». Il n'est donc pas seulement question d'appréhender et de prouver l'être *ut verum*; mais en plus, de se mettre à la hauteur de son contenu, de «le voir, le vouloir et l'épouser *ut bonum*»<sup>50</sup>.

En tant que forme de relation et de connaissance, la foi acquiert des caractéristiques spéciales dans la communion avec Dieu. Dans la relation avec l'Être des êtres et la Cause première, la raison apprend avec certitude que Dieu existe. Cependant, on ne pas se limiter à cette action abstraite, ni non plus la considérer comme une idée, comme un pur objet d'étude: on doit *croire à Dieu*, et *croire en Dieu*. En croyant à Dieu, sa réalité personnelle, interne à lui-même, s'affirme; c'est alors que nous connaissons un peu ce que Dieu est. En croyant en Dieu, nous nous efforçons de nous livrer à Lui afin qu'Il soit en nous, par l'accueil de notre liberté, ce qu'Il est déjà par sa souveraineté et son pouvoir.

## 2. L'action de la volonté

L'intelligence et la volonté agissent donc dans la foi, laquelle est assentiment et confiance. C'est cependant l'action de la volonté qui

<sup>48</sup> FS 7-8.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*, 8.

exige une explication détaillée. La volonté a ses motifs, qui sont de caractère définitif dans la perception de la nécessité de croire. En effet, elle ne se limite pas à capter avec les yeux de l'entendement, mais elle élargit aussi son champ d'action, ce qui lui permet ainsi de voir au moyen de ses tendances et de ses actes. À côté des idées intellectuelles, il y a aussi des idées de l'action qui traduisent pour la conscience des réalités intimes auxquelles nous accédons par leur rapport avec l'exercice de la liberté. Blondel a synthétisé ce type de réalités en établissant que la volonté propose spontanément à l'intelligence ses aspirations, ses tendances, ses raisons, comme *bona sub specie veri*. Et ces dispositions ordonnées au bien constituent en un certain sens des vérités que l'intelligence doit prendre en compte puisqu'elles éclairent le destin auquel l'homme est appelé.

Blondel a concrétisé le rôle de la volonté dans l'acte de foi dans l'article *L'unité complexe de l'acte de foi*, où il répond aux critiques et précise sa ligne de pensée. Dans cet écrit, il affirme que la volonté intervient concrètement: 1) dans le consentement qui dirige l'intelligence à l'obéissance de la foi; 2) dans l'assentiment qui consolide les motifs de crédibilité et le motif de la foi; 3) dans la certitude rationnelle, morale et pratique.

La volonté ne se limite donc pas à obliger l'intelligence à accepter les raisons de croire, elle contribue aussi positivement à "faire voir" selon une acception ample et propre à la foi, laquelle ne se dirige pas seulement vers ce qui est vu ou connu, mais aussi vers une réalité de vie et d'engagement personnel. En d'autres termes, elle se dirige vers le Christ et sa révélation. Si alors, pour éliminer tout élément irrationnel et subjectif dans l'acte de foi, on rejetait "les raisons de la volonté" qui poussent vers la foi, la conséquence inévitable serait que la volonté recevrait alors le pouvoir, de prime abord irrationnel, de conférer aux conclusions de l'entendement une sécurité et une fixité qui ne peuvent pas provenir de l'entendement.

Blondel renvoie à la pensée de Dechamps, auquel il emprunte des affirmations centrales sur la relation entre foi et amour. La foi est une réalité d'ordre moral et exige des motifs d'ordre moral au point que, comme affirmait Dechamps, «la foi est une connaissance par amour». Cette affirmation ne peut pas se comprendre, cependant,

comme si la foi dépendait de sentiments vagues ou d'aspirations confuses. Les motifs de la foi peuvent s'étudier scientifiquement, à condition d'entendre par science non pas une activité isolée et séparée du destin humain, sinon bien plutôt comme une activité en parfaite union avec ce destin. En d'autres termes, pour que le sujet perçoive la nécessité de croire, le fait intérieur et le fait extérieur, dont Dechamps avait parlé, doivent converger et se rencontrer.

Il s'agit sans doute d'une connaissance qui engage, avec de profondes implications morales au point que si elles sont rejetées, on "pécheraient contre la lumière" selon la célèbre expression de Newman.

On peut facilement se rendre compte que, dans la question de la foi, la certitude religieuse est liée aux dispositions morales: «La volonté, affirme Blondel, produit un acte d'ordre différent, qui est intelligent sans être spécifiquement intellectuel, et qui n'éclaire pas davantage l'objet propre et surnaturel de la foi, mais qui éclaire le sujet sur ses propres besoins, qui le prépare à retrouver, dans l'objet proposé d'ailleurs, le Sujet véritable, la vivante réalité sans l'aveu, sans l'amour de laquelle on pourrait peut-être confesser de bouche, mais non de cœur, la vraie foi»<sup>51</sup>.

Le cœur de la question consiste à savoir s'il est possible qu'il y ait une connaissance provenant de la liberté: comment la volonté peut-elle ajouter un surplus de clarté qui contribuerait essentiellement à la certitude intrinsèque de l'assentiment intellectuel de la foi? Elle le fait par la relation qui existe entre elle-même et les grandes vérités métaphysiques et morales. La volonté agit dans la pensée reliée à Dieu, Vérité première; et aussi par rapport aux vérités qui doivent gouverner et conduire nos vies. Ces dernières servent de préambule indispensable à l'acte de foi. Ainsi, dans un sens profond, la foi appartient à l'ordre moral; elle est donc une affaire de l'âme. Dans la même ligne de pensée, Blondel fait sienne l'affirmation de Dechamps selon laquelle, sans le désir de mener une vie pure, l'incrédule ne peut accéder à la foi, ou bien encore, selon une affirma-

<sup>51</sup> FS 22-23.

tion de Lugo, sans une droite et honnête volonté, la foi ne peut s'établir ou se rétablir dans l'âme.

Comment doit-on alors comprendre la formulation qu'a faite Vatican I au sujet de la cause de la foi, formulation recueillie dans le principe du "*propter auctoritatem Dei revelantis*" ? Blondel considère que croire par l'autorité de Dieu qui révèle n'est pas la même chose que conclure rationnellement la vérité d'un témoignage. Croire par l'autorité de Dieu signifie plutôt admettre en soi le témoignage de la Vérité. L'adhésion naturelle à l'objet surnaturel doit comprendre une adhésion encore plus intime, un accueil de la motion divine par tout notre être, un accueil de Dieu qui donne témoignage de Lui-même en nous à travers toutes les aspirations avec lesquelles Il pénètre «les sources de notre pensée et de notre action»<sup>52</sup>. Dieu est l'auteur de notre foi non seulement parce qu'Il propose des vérités hors de nous pour que nous les acceptions et parce qu'Il nous apporte aussi les signes d'authenticité de ces vérités; Il est auteur de notre foi parce qu'en plus Il stimule en notre intérieur les énergies morales quand Il se présente comme la Vérité même, voulant que nous répondions à sa bonté gratuite avec l'initiative, la croissance et la réalité de la foi.

La foi est "*obsequium rationabile*" car elle est octroyée en tenant compte des raisons naturelles de l'acte de croire, mais sans pour autant se réduire à cette raison seule. L'acte raisonnable de foi acquiert en effet un sens de culte spirituel dans lequel la raison s'ouvre amoureusement à la Raison surnaturelle de la foi, «au témoignage que Dieu se rend à lui-même doublement, dans le monde et en nous»<sup>53</sup>. Le monde dépend de l'action divine. Pour cela, on trouve dans le monde des raisons qui prouvent l'autorité divine. Dans ce sens, la religion catholique est une religion de l'autorité.

Mais, en plus du témoignage que Dieu donne de Lui-même dans le monde, Il se rend aussi témoignage en nous, dans notre intérieur. Par conséquent, la foi catholique se présente aussi comme «religion de liberté divine et d'amour "vivifiant"». C'est à la foi

<sup>52</sup> FS 23.

<sup>53</sup> FS 24.

qu'appartient le double rôle de montrer le témoignage divin qui éclaire la relation existante entre l'autorité et l'amour dans la religion. La conclusion de tout le discours sera de montrer la synthèse entre les deux aspects fondamentaux de la foi : l'assentiment et la confiance dans le don de soi. Croyance et confiance doivent intervenir inséparablement dans l'acte humain de foi.

En tant que croyance, la foi inclut les raisons de croire, puisqu'en tant que confiance, elle se dirige vers une personne à laquelle le sujet de l'acte de foi s'unit dans l'amour. «Nous croyons parce que nous aimons», avait écrit Newman; et Blondel, se faisant l'écho de l'affirmation de saint Thomas, celle de "*caritas forma fidei*"<sup>54</sup>, assure que «la foi ne reçoit toute sa forme que de la charité»<sup>55</sup>. Elle est certainement adhésion au révélé, mais parce qu'avant l'on a adhéré au Révélateur, donc à la personne du Christ avec une confiance personnelle et amoureuse, simple et cordiale. De cette façon, les motifs humains se trouvent vivifiés, car considérés isolément, ils sont inefficaces. La confiance en la personne du Christ se prolonge en la personne morale de l'Église. «La foi commence, comme elle se consomme, par une confiance personnelle en une Personne morale, en une Bonté, en une Vérité incarnée»<sup>56</sup>.

En dernière analyse, la foi est la synthèse —«divinement formée dans l'homme et humainement relationnée avec Dieu»—, d'un don surnaturel et d'un processus intellectuel et moral. Grâce, intelligence et liberté sont requises dans une unité indissoluble pour qu'il y ait acte de foi. Celui-ci étant inséparablement surnaturel, rationnel et moral.

Résumons notre exposé avec quelques mots du philosophe qui synthétisent sa revendication de la fonction active de la volonté dans le chemin et la constitution de l'acte de croire: «La volonté est et reste indispensable pour accueillir et pratiquer, dans un consentement libre et méritoire, les vérités et les préceptes révélés; mais encore, la volonté est plus indispensable, s'il est possible, pour

<sup>54</sup>S, Th., II-II, q. 4, a.3.

<sup>55</sup>FS 27.

<sup>56</sup>*Ibidem*, p. 26.



conférer à l'intelligence placée en face des motifs de crédibilité, la plénitude de l'assentiment sans lequel la foi ne serait pas raisonnablement fondée comme elle doit l'être».

On peut constater la fécondité et la certitude de plusieurs intuitions blondéliennes dans l'enseignement du Concile Vatican II, concrètement *Dei Verbum* 5 où l'on peut lire: «À Dieu qui se révèle est due "l'obéissance de la foi", par laquelle l'homme s'en remet tout entier et librement à Dieu dans "un complet hommage d'intelligence et de volonté à Dieu qui révèle" et dans un assentiment volontaire à la révélation qu'il fait».

Università di Navarra

E-31080 Pamplona

España